Pouvons-nous lire *le Coran* ?

Je partirai d'un double présupposé :

- *le Coran* est sacré (du point de vue des sujets islamiques)

- il est étranger (et étrange) du point de vue de sujets non-islamiques et non-arabisants – cette dernière qualité pouvant se trouver aussi chez les musulmans[1].

Dans le premier cas, la question de la légitimité d'un **acte de lecture** se pose : le musulman peut-il lire *le Coran* comme il lirait un autre texte ? Ou encore lire *le Coran*, de ce point de vue, est-ce lire un texte ? S'agit-il en islam de lire avec les yeux et l'intellect ou d'autre chose ?

Dans le second cas, la question se pose à nouveaux frais – mais en miroir : le non-musulman peut-il, sans être dans un rapport sacralisé à ce « texte », le lire et ne pas lui nuire, surtout s'il ne lit pas l'arabe ? *A fortiori*, le philosophe non-musulman, athée peut-être, non-arabisant, peut-il élever une telle prétention ?

Je ne répondrai pas directement de façon juridique à cette question – n'étant pas légitimé à édicter des *fatwât* ; et d'autres l'ayant déjà fait, à commencer par AVERROÈS dans son *Fasl el maqâl*, *Discours décisif* (1179-1180), « où l'on établit la connexion existant entre la révélation et la philosophie ». Je me placerai sur un terrain *technique*, espérant néanmoins par cette recherche des conditions de possibilité de la lecture du *Coran*, trouver des éléments de réponse à cette question de légitimité.

*

1. La mise par écrit de la parole divine

Trait frappant, le concept de « coran », en contexte islamique, ne désigne pas forcément le livre qui porte ce titre, en tant qu'objet matériel. Et on recourt couramment à un autre terme pour désigner celui-ci, *El mushâf*, qui signifie le recueil de feuillets.

Il existe une pluralité de termes pour désigner *le Coran*. Cette diversité nominale est elle-même un fait coranique. *Le Coran* comporte en effet de très nombreux passages, qui ouvrent souvent une sourate (32 fois de II à LV sur 114 sourates) ou interviennent au cours de son déploiement, parlant du *Coran*. On parlera de *métatexte*.

Outre la notion de *mushâf*, on a bien sûr celle de *qur'ân* (65 fois) et celle de *kitâb* (260 fois).

q. r. '	*k. t. b*
réciter / lire	écrire
<u>récitation</u>	<u>livre</u>

Ces nuances sont lourdes de sens. *Le Coran* comme objet livresque est le fruit d'un passage de la parole à l'écrit. Ou plutôt, lorsqu'on parle du *Coran*, on se réfère à la fois à une parole, une parole en devenir, celle du prophète récitant ce qui *descend* sur lui, ou un livre en puissance, et un livre en acte. Or la « lecture » de ce livre, au cœur de la liturgie musulmane, et qui consiste en sa récitation audible ou silencieuse, ranime la parole en question. Tout se passe comme si la dialectique posée par PLATON dans le *Phèdre*, touchant au rapport du *logos* écrit au *logos* dit, n'était pas close[2].

Pour le croyant, cette parole est Parole de Dieu, *kalâm allâh*. Elle a déjà été révélée aux autres prophètes (d'Adam à Jésus). Et elle s'origine, semble-t-il, dans ce que *le Coran* appelle *umm*

---

1 « Un nombre infime, sans doute moins de 5 % des musulmans, peut avoir une intelligence plus ou moins grande du Coran dans le texte », note Mohammed Ali AMIR-MOEZZI dans la Préface de son *Dictionnaire du Coran* (2007).

2 À la fin de ce dialogue, Socrate reproche au logographe Lysias de produire un *logos* qui ne s'encombre pas de la vérité. Il faut comprendre que le discours écrit des rhéteurs est en réalité fermé à la vérité qui ne peut sans doute être saisie que par une forme vive du *logos*, celle qui est à l'œuvre dans un dialogue. Cf. *Phèdre*, 277d-278c.

el kitâb, la matrice du livre (par exemple XLIII, « les Enjolivures », 4). Ainsi *le Coran* se conçoit-il comme *dhikr*, rappel d'un message déjà adressé aux hommes. Cela implique une très forte *intertextualité* : un lecteur consciencieux du *Coran* devrait être un lecteur des autres livres, la *Torah* et l'*Évangile* (le singulier est coranique). Ce n'est pas que *le Coran* ne se suffise pas à lui-même, mais c'est qu'il constitue un texte en dialogue avec ces textes-ci, ou avec ceux qui s'y réfèrent, les *ahl el kitâb*, les gens du livre. Cette appellation vérifie par contraste notre hypothèse selon laquelle le statut du *Coran* en tant que texte ne va pas de soi, malgré l'usage massif du terme dans les passages de métatexte.

La métaphore de la descente, *tanzîl*, autre façon de désigner *le Coran*, enveloppe quant à elle un grave problème qui a beaucoup occupé les penseurs musulmans à l'époque médiévale. Je l'appellerais volontiers *le problème de la médiation*. A-t-on directement à faire à la parole de Dieu, ou plutôt à cette parole transmise au prophète par l'intermédiaire de l'ange Gabriel – comme le veut le récit hagiographique de la révélation – ou même à la parole prophétique ? C'est là la question traditionnelle du *Coran* créé ou increé. ABÛ HANÎFA (VIIIème s.) a écrit à ce sujet : « *Le Coran*, Parole de Dieu increée, inspirée et révélée par Lui, n'est pas Lui et n'est pas autre que Lui, mais réellement Son attribut écrit sur les feuillets, récité par les langues, conservé dans le for intérieur, mais n'y résidant pas (…). L'encre, l'écriture, le papier sont créés ; ce sont des œuvres humaines. La Parole de Dieu est increéee. » Au Xème s., les Mu'tazilites, penseurs dits rationalistes, défendent la thèse du *Coran* créé, laquelle est adoptée comme doctrine d'État. Mais la position qui a fini par l'emporter en islam est celle du *Coran* increé, et la tendance est donc à une sacralisation toute particulière du « texte », d'autant plus intense que l'islam est par ailleurs une religion sans miracle, en dehors de la révélation coranique.[3]

Or *le Coran* comme livre est le résultat d'un processus complexe et voilé de mise par écrit du *Coran* comme parole. Le mot lui-même, utilisé sous une forme pluriel, semble s'être d'abord mal distingué de la notion de *hadîth*, qui désigne désormais les dits du prophète qui ne sont pas assimilés à la parole de Dieu et ne sont donc pas consignés dans le *mushâf* mais dans des recueils spécifiques[4]. À propos des incertitudes qui entourent ce processus de composition du texte, on a envie de dire comme MACHIAVEL à propos de la parole des princes, que « ce point a été enseigné en paroles voilées par » la tradition[5]. Il a concentré bien des efforts chez les orientalistes du XIXème s., et reste au centre de recherches philologiques, à l'image de celles que conduit un François DÉROCHE, titulaire de la chaire d' « Histoire du Coran. Texte et transmission » au Collège de France.

La révélation est censée s'être étalée de 610 à 632. La mise par écrit de passages coraniques aurait été initiée par Muhammad lui-même, s'appuyant sur des scribes. Mais elle se serait également produite de façon informelle et en recourant à des supports de fortune, tels des omoplates de dromadaires. La recension définitive de cet ensemble aurait été décrétée sous le califat d'UMAR et achevée sous celui d'UTHMÂN vers 650-655, c'est-à-dire 23 années après la fin de la révélation, un temps remarquablement court. D'autres récits tendent à retarder l'aboutissement du processus entre 685 et 705, soit 73 ans après la mort du prophète. Les historiens et philologues disposent d'arguments et de documents qui complexifient les choses. Ils montrent que la composition du texte tel que nous le connaissons a pris beaucoup plus de temps encore, notamment en raison :

a - du problème de la notation des signes orthoépiques et des voyelles brèves. Ce système de notation n'aura pas été acquis avant le Xème s.[6]

3 Sur ces questions, cf. Mohammed ARKOUN, « Parole », in *Dictionnaire du Coran* (2007), M. A. AMIR-MOEZZI dir.

4 Sur ce point, cf. M. A. AMIR-MOEZZI, « Un texte et une histoire énigmatique », p. XXIV, texte qui sert d'introduction au *Dictionnaire du Coran*.

5 Cf. *le Prince* (1513), chap. XVIII : « Comment les princes doivent tenir leur parole », traduction de Jacqueline RISSET, Actes Sud, 2001.

6 Cf. François DÉROCHE, « Rédaction du Coran », in *Dictionnaire du Coran*.

b - de l'existence de lectures concurrentes et transcrites, les *qira'ât*.[7]

Voici donc que *le Coran* est de fait lu comme un texte et à l'aune la plus radicale de la problématique de sa composition. Cela ne va pas de soi en contexte de croyance, à preuve le travail de Rachid BENZINE, *les Nouveaux penseurs de l'islam* (2004) qui montre comment plusieurs universitaires de sociétés musulmanes ont cherché à mobiliser les méthodes de lecture contemporaine pour les appliquer au « texte » coranique, non sans se heurter à des résistances farouches. Je quitterai le terrain de ces questions avec les mots amers de Mohammed ARKOUN :

> « La distance épistémologique (…) continue de se creuser entre la réception du discours coranique-discours prophétique par les théologiens médiévaux avec leur pesante scolastique ritualiste et littéraliste, et les explorations modernes qu'autorisent désormais les acquis des sciences de l'homme et de la société soumis aux débats critiques de la raison. »[8]

2. La singularité du « texte » coranique

Le Coran est fait pour la récitation et pour l'écoute autant sinon plus qu'il ne l'est pour la lecture avec les yeux et l'intellect. Jacques BERQUE notait à ce sujet : « ce qu'on écoute passivement fait prévaloir les valeurs d'émotion et d'unanimité sur celles d'intellection : celles-ci, c'est surtout la lecture de l'écrit qui les procure. »[9]

Pour un croyant pris par la puissance musicale de la langue arabe et placé dans une relation d'écoute *au* texte récité, l'accès à son analyse risque d'être compromis par l'émotion religieuse et esthétique. Pour qui n'a pas accès à l'arabe et se trouve ainsi dans un rapport spontanément distancié au texte, il risque de n'en pas percevoir cette dimension, pourtant essentielle. C'est à l'intérieur de cette difficulté que j'entends entrer maintenant.

Le texte coranique se singularise par une **structure en entrelacs**. En voici un exemple tiré de la sourate III, « la Famille de 'Imrân » [époux de la mère de Marie, Joachim biblique], v. 124-128 : redisposés de façon linéaire, cela donne :

> *a* Si vous êtes patients et vous prémunissez, votre Seigneur vous grossira de cinq mille anges porteurs d'oriflammes. Lors te voilà disant aux croyants : *b* « Ne vous suffira-t-il donc pas que votre Seigneur vous grossisse d'une descente de trois mille anges qui vous arriverait en cet instant-là... »
> *c* – « Mais oui ! Quoi qu'il en soit, le secours ne peut venir que de Dieu Tout-Puissant et Sage »
> *d* Il est vrai que Dieu n'opère ainsi qu'à titre de bonne nouvelle, et pour en pacifier votre cœur et pour rogner la pointe des dénégateurs, ou les atterrer, et qu'ils s'en retournent déconfits, ou bien revenir sur eux de Sa rigueur, ou les châtier, car ils sont des iniques
> *e* sans que tu prennes aucune part au décret

(Ce passage commente la bataille de Badr, en 624 ; elle vit s'affronter Muhammad et ses fidèles, désormais installés à Médine et les Mecquois pour lesquels elle représenta un cuisant échec – 74 morts et 40 prisonniers contre 14 morts chez les musulmans. L'épisode et son commentaire pourraient être à l'origine du concept de *jihâd* au sens guerrier). Les lettres marquent les différents thèmes et les différentes voix qui s'expriment ici :

a : la parole de Dieu qui s'adresse aux croyants, puis au prophète en particulier chargé de convaincre ceux-ci des signes du divin
b : la parole de Muhammad qui exhorte les combattants

---

7 Cf. le même, « Sept lectures », *opus cité*.
8 Article « Parole », *opus cité*.
9 Jacques BERQUE, *En relisant le Coran*, 2. Un langage, « Interrogations préjudicielles », Paris, Albin Michel, 1995.

c : la réponse de ces derniers, ou plutôt ce qu'elle devrait être, avec un aphorisme qui dévoile l'essence divine
d : une réflexion théologique sur la manière dont l'absolu déborde le relatif des événements
e : redoublement de cette réflexion, qui rappelle cette fois la hiérarchie Dieu-prophète, lequel ne décrète aucunement le cours des choses

Dans le texte tel qu'on le lit, l'ordre est éclaté suivant la série a.b.c.a.b.a.d.c.d.e.d, c'est-à-dire :

124 – lors te voilà disant aux croyants : « Ne vous suffira-t-il donc pas que votre Seigneur vous grossisse d'une descente de trois mille anges ?...
125 – Mais oui ! – Si vous êtes patients et vous prémunissez... qui vous arriverait en cet instant-là... votre Seigneur vous grossira de cinq mille anges porteurs d'oriflammes
126 – Il est vrai que Dieu n'opère ainsi qu'à titre de bonne nouvelle, et pour en pacifier votre cœur...
– Quoi qu'il en soit, le secours ne peut venir que de Dieu Tout-Puissant et Sage
127 – … et pour rogner la pointe des dénégateurs, ou les atterrer, et qu'ils s'en retournent déconfits
128 – sans que tu prennes aucune part au décret
– ou bien revenir sur eux de Sa rigueur, ou les châtier, car ils sont des iniques.[10]

Tous les signes d'éclaircissement auxquels recourt le traducteur sont inexistants dans le texte arabe : nul guillemet, nul tiret d'incise, nul point de suspension, nulle ponctuation de toute façon. L'unité est obtenue par d'autres moyens que la linéarité, notamment par les effets phoniques, rythmiques. Il semble qu'on ait à faire ici à une certaine esthétique, en contexte sémite, ce qui devait impliquer une forme d'habitude de suivre des structures complexes. Évidemment, rien n'établit *a priori* que les facultés esthétiques requises aient été conservées jusqu'à l'époque contemporain.

D'autres procédés peuvent être rattachés à celui-ci, qui donnèrent aux premiers lecteurs européens du *Coran* l'impression d'un texte maladroit et désordonné – ce fut le cas pour NÖLDEKE, à qui on doit une tentative d'ampleur pour reconstituer l'ordre de révélation des sourates et passages coraniques[11] –, et qui constituent en effet une difficulté de lecture. Les *iqtidâb*, les ruptures d'enchaînement abondent : on passe brutalement d'un sujet à un autre, le premier pouvant tout à fait resurgir à son tour. On trouve des cataphores, des incises qui annoncent un thème à venir, mais qui ne reçoit un développement qu'après coup. Très fréquente aussi, la répétition d'une formule avec ou sans variation. Voyez la sourate LV, « le Tout-Miséricorde ». Si une telle répétition peut provoquer l'irritation du lecteur de traduction, c'est qu'il manque la beauté musicale de ce texte, dont presque tous les versets se terminent en « ân », qui peut être la marque du duel, la formule inlassablement répétée donnant elle-même :

Fa bi ayyi âlã'i rabbikumâ tukadhdhibân

Là où l'orientalisme avait voulu voir des irrégularités, BERQUE préfère parler de « singularités grammaticales », par exemple les nombreuses *iltifât*, changements de personne en cours de propos, comme dans la sourate XXIX, « l'Araignée », v. 23 :

> Ceux qui dénient les signes de Dieu et Sa rencontre, ceux-là désespèrent de Ma miséricorde. Il leur revient un châtiment douloureux.

BERQUE toujours suggère de prendre *le Coran* comme une immense *iltifa* au cours de laquelle la parole divine se décline dans toutes les paroles possibles et qui toutes reviennent à Dieu, se

10 Cet exemple est donné par Jacques BREQUE, *opus cité*, 1. Un assemblage, « Structures en entrelacs »
11 Theodor NÖLDEKE, *Geschichte des Qurâns* (1860), avec Friedrich SCHWALLY, Gotthelf BERGSTRÄSSER, Otto PRETZL. Cf. article « Études occidentales sur le Coran » de François DÉROCHE, *opus cité*.

déploient à son propos : l'être divin témoigne ainsi de lui-même.[12]

Ces difficultés ne se posent pas seulement au lecteur étranger à l'arabité. Les premiers musulmans s'y sont eux-mêmes confrontés. Sans doute y furent-ils d'autant plus incités que la foi nouvelle pénétra en des terres non arabes. Très tôt, les écoles de grammairiens se multiplièrent : l'Iraq médiéval en comptaient au moins trois d'importance. Bien que *le Coran* se proclame lui-même un texte clair (cf. début de XII, « Joseph ») le besoin de clarification s'est donc très vite fait sentir. La nécessité d'une lecture analytique, au-delà de la crainte et du tremblement[13], n'est donc ni nouvelle ni exogène. La composition coranique est si complexe que le lecteur, pour en saisir le sens, doit faire un effort de « remembrement ».

3. La générosité thématique du *Coran*

La question du *signe*, et donc celles de l'interprétation et du sens constituent une thématique majeure du *Coran* lui-même, ce qui fait dire à Jacques BERQUE qu'il est « le meilleur théologien de lui-même ».[14] Je l'ai déjà souligné, en islam, le texte est le seul signe qu'il est accordé au prophète d'adresser à sa communauté et au-delà d'elle à tous les hommes ; point de miracle, donc. *Le Coran* a ainsi le statut d'*aya*. C'est le mot qui désigne l'unité dont sont composées les sourates, c'est-à-dire le verset. Or cette manifestation de la transcendance n'est pas conçue comme contrevenant à l'ordre naturel des choses. Au contraire, le texte coranique en tant que signe est inlassablement rapproché d'aspects de la nature conçus eux-mêmes comme tels. Voyez les v. 65-69 de la sourate XVI, « les Abeilles ». Ces passages naturalistes sont nombreux et révélateurs de la sensibilité coranique. Ils sont l'occasion d'un appel à la réflexion, dont AVERROÈS devait tirer argument pour défendre son compatibilisme entre la foi et la raison. Ils participent aussi de l'impression d'une proximité du texte avec le genre poétique, dont il fallut le démarquer explicitement, c'est ce dont se charge la sourate XXVI, « les Poètes ».

Le Coran n'est guère narratif. Les narrations – « la Narration » est le titre d'une sourate, la XXVIII – ne sont jamais aussi continues ni aussi développées que dans « Joseph », XII. Jean-Louis DÉCLAIS dans l'article éponyme du *Dictionnaire du Coran* fait ce commentaire surprenant : « la sourate Yûsuf n'est pas un récit. » Arrêtons-nous un peu ici car elle donne à voir la façon dont *le Coran* traite les passages narratifs et les personnages bibliques.

Il est clair que le lecteur comprendra d'autant mieux le récit qu'il le connaît déjà dans sa version biblique. En effet, la narration est réduite – épurée, devrait-on dire – à des scènes dialoguées : ce sont Joseph et Jacob, Jacob et les frères de Joseph, son maître égyptien et l'épouse de celui-ci, séduite par Joseph, ses codétenus, le pharaon, etc. Cela est révélateur des modalités discursives du *Coran* :

1) les référents sont supposés connus : récits bibliques, éléments légendaires divers, traces de civilisations passées, événements contemporains de la révélation, épisodes biographiques relatifs à Muhammad. Sans contextualisations, on peut douter si le texte coranique et compréhensible. L'exégèse traditionnelle, le *tafsîr*, a elle-même fait cet effort, à l'excès peut-être dans la mesure où l'on risque ce faisant d'enfermer le message dans une temporalité révolue, alors qu'il faudrait y puiser la force de transcender les circonstances.

2) le verbe coranique est polyphonique. Certes, le croyant déclare *le Coran* parole de Dieu, *kalâm allâhi* – 3 occurrences dans le texte, dont il n'est pas évident qu'elles se rapportent au *Coran*. Mais

12 *Opus cité*, 4. Projections, « Le Vrai s'affirme en tant qu'affirmation »
13 Il s'agit d'un titre de KIERKEGAARD, ouvrage de 1843 dans lequel l'auteur confronte la figure d'Abraham, champion de la foi et celle de Socrate prêt à sacrifier sa vie pour la philosophie.
14 *En relisant le Coran*, 5. Vue d'ensemble

Dieu n'est pas le seul locuteur. Ou plutôt, comme le remarque BERQUE, *le Coran* est une expression qui vient de son destinateur, mais proférée par un locuteur, Muhammad, et qui passe par la démultiplication des actants à l'intérieur de dialogues directs et indirects.[15]

Cette parole peut être incantatoire, comminatoire, porteuse de promesse, et très souvent polémique. Il y a une violence du verbe coranique, au sens étymologique d'une part : puissance *verbale*, s'appuyant de façon privilégiée sur les ressources du verbe plutôt que sur la profusion lexicale (contrairement à la poésie de l'époque) ; d'autre part, au sens éthique : *le Coran* positionne Muhammad, les premiers musulmans, le sujet islamique dans un rapport de tension vis-à-vis de l'altérité. Le paroxysme est atteint par la sourate IX, « le Repentir » ou « la Dénonciation », qui lance un appel au meurtre des « associants », *mushrikûn*. Sont visés des polythéistes liés par un pacte aux musulmans. La contextualisation est plus que jamais nécessaire. Et on notera deux points d'importance : pour cette sourate, l'absence de la *basmallâh* initiale, une sorte d'hapax ; pour le cadre polémique en général, la variété des adversaires dans leur dénomination même. Suivant la leçon de TIRMIDHÎ[16], on se gardera de dresser à la hâte des rapports de synonymie entre les noms désignant ces divers adversaires et, avec lui, on distinguera la controverse (*munaẕarâ*) de la confrontation (*mughâlaba*).

Or le rapport polémique à l'altérité n'est pas figé dans *le Coran*. On peut donc trouver des passages qui inclinent vers la conciliation, par exemple CIX, « les Dénégateurs » ou les versets 142-143 de II, « la Vache ». Cette variété des possibles a aussi été mise en œuvre dans l'épaisseur du temps historique.

> 142 Les sots parmi ces gens-là diront : « Qui les fait renoncer à la direction sur laquelle ils réglaient leur prière ? »
> Dis : « À Dieu l'orient comme l'occident, Il guide qui Il veut vers une voie de rectitude. »
> 143 Ainsi vous constituons-Nous communauté médiane, pour que vous témoigniez des hommes et que l'Envoyé témoigne de vous.

Enfin, cette violence doit être ressaisie dans son ordre anthropologique, sous-jacent au contexte historique. La société dans laquelle *le Coran* a été produit ne réunit pas encore les caractéristiques de la modernité : écriture, histoire, État. Ou plus exactement la formation de l'islam a eu un effet d'accélération dans la gestation de ces phénomènes en Arabie. Il y a donc, je crois, des éléments de « sauvagerie » à retrouver dans *le Coran*, au sens détourné par LÉVI-STRAUSS dans *la Pensée sauvage* (1962). Si cette hypothèse est valable, il faut dire avec ARKOUN que « la posture de la raison » dans une société de ce type étant différente de celle des sociétés modernes, la modalité de la violence verbale devait y avoir une autre valeur, tout comme la violence réelle. Ce qui pose problème, dès lors, c'est la transposition sauvage (au sens courant : sans ordre ni méthode) d'un tel verbe dans des circonstances radicalement autres.

*

La philosophie et d'autres sciences humaines ont un rôle à jouer dans le dénouement de la difficile lecture du *Coran*. Je l'ai suggéré, à la suite d'éminents esprits tels un BERQUE : il s'agit, dans la bienveillance, de promouvoir une lecture qui revivifie les énoncés coraniques en les libérant méthodiquement du ressassement stérile de leurs circonstances énonciatives, pour en retirer un élan et une créativité éthiques.

---

15 *Opus cité*, 2. Un langage, « Une parole multiangulaire »

16 Le Sage de Termez (820-930). Il s'agit du *le Livre des nuances ou de l'impossibilité de la synonymie*, *Kitâb el furûq wa man' attarâduf*, traduit par Geneviève GOBILLOT, Paris, Vrin, 2006.